Diálogo

VICENT CRAPANZANO
City University of New York

E lá estão aquelas línguas estúpidas, desamparadas como duas pontes que atravessam o mesmo rio lado a lado mas estão separadas por um abismo. Não passa de uma bagatela, um acidente e, contudo, separa...

Rainer Maria Rilke (1969) escreveu essas palavras à sua mulher Clara, em Paris, a 2 de setembro de 1902. Tinha visitado Rodin e descrevia as dificuldades que tivera para falar com o escultor. Rodin "perguntou e disse muitas coisas, nada de importante", escreveu Rilke. "A barreira da língua é grande demais." Mostrou seus poemas a Rodin, que os folheou. "Acho que o formato o surpreendeu...", comentou Rilke.

A imagem de Rilke sobre as duas pontes é notável porque descreve várias das situações de campo por que passa o antropólogo. Rilke provavelmente sabia mais francês do que a maioria dos antropólogos sabe a língua dos povos que estudam. Por sua vez, Rodin não falava alemão.

As palavras de Rilke servem de epígrafe a este artigo, uma vez que tratarei de 'pontes' e 'bagatelas' – línguas, separações e, às vezes, reuniões (convencionais) – nesta minha preocupação com o diálogo e suas representações.

Nos últimos anos, muito se tem falado de diálogo nos meios antropológicos, às vezes num tom claramente messiânico anunciando um novo paradigma. Só uma antropologia sensível ao diálogo poderá oferecer uma saída – solução – para a atual crise (seja lá qual for) na disciplina. Falar e escrever muitas vezes confundem. Fala-se em "diálogo" aqui e ali sem muita preocupação com o seu significado, suas possíveis extensões metafóricas, sua dinâmica, sua ideologia. Abordagens filosóficas, lingüísticas, literárias e psicológicas se misturam e pouca atenção se dá aos níveis de significado. Confunde-se diálogo, "diálogo" e 'diálogo'.

Anuário Antropológico/88
Editora Universidade de Brasília, 1991

A ideologia do diálogo

Diálogo é um modo cultural e historicamente definido de conceber certas transações verbais e tem, enquanto tal, uma força retórica considerável. Nas discussões antropológicas mais recentes, "diálogo" parece às vezes substituir "observação participante". Por um lado, evoca o sentimentalismo que está associado ao pólo participante do tradicional emblema oximorônico da especificidade metodológica da antropologia; por outro, diz pouco da angústia que envolve o pólo observante, angústia esta ligada ao efeito distanciador da observação. Sugere amizade, mutualidade, autenticidade, numa relação igualitária. Assim entendido, diálogo não somente descreve tais relações como pode criar a ilusão de que existem onde não as há. Não me refiro aqui à má-fé que pode, evidentemente, existir, mas à possibilidade de uma cegueira inerente à situação (dialógica) em que o antropólogo se encontra. Portanto, o diálogo não só revela, como pode muitas vezes ocultar as relações de poder e os desejos que estão por trás da palavra falada e, em outros contextos, da palavra escrita e divulgada. O poder e o desejo podem contradizer a amistosidade que o diálogo conota.

Os antropólogos costumam utilizar "diálogo" numa acepção tão ampla que chega a incluir praticamente qualquer comunicação verbal, inclusive as endopsíquicas. Dennis Tedlock (1983a), um dos principais defensores da antropologia dialógica, por exemplo, entende diálogo simplesmente como "um falar de modo alternativo" ou "um falar desencontrado". Decidido a chamar a atenção para o fundamento dialógico de todo trabalho de campo, escamoteado nas etnografias convencionais – analógicas, como ele diz –, Tedlock reconhece que os antropólogos "fazem muito mais do que entabular diálogos": observam as pessoas caçar, coletar, pastorear, cultivar a terra, debulhar milho e realizar rituais. Mas, afirma Tedlock, no momento em que falam dessas práticas, entram no reino da "interobjetividade humana". Entram no diálogo, na conversa[1].

> O diálogo antropológico cria um mundo ou uma compreensão das diferenças entre dois mundos que existe entre pessoas que, de muitas maneiras diversas, estavam indeterminadamente distantes quando iniciaram a conversa (Tedlock, 1983a:323).

Tedlock privilegia demais a experiência de campo antropológica quando, de fato, é difícil perceber por que um diálogo antropológico deveria diferenciar-se de qualquer outro quando entendido nos termos de Tedlock. Sempre estamos "distantes" – "de muitas maneiras diversas" – quando iniciamos uma conversa

---

1. Tedlock e outros teóricos do diálogo utilizam "diálogo" e "conversação" indistintamente.

ou um diálogo. Se assim não fosse, não haveria conversa, apenas uma espécie de afirmação fática de um ponto de vista compartilhado.

Perspectivas fenomenológicas

Mesmo na visão minimalista que Tedlock tem de diálogo, percebe-se algo mais do que a mera alternância de interlocutores. O diálogo 'cria um mundo' ou, pelo menos, 'uma compreensão de diferenças entre dois mundos' e parece aproximar pessoas que estavam distanciadas. Há aí uma orientação fenomenológica implícita que enfatiza a constituição de um mundo comum, um entendimento comum, uma aproximação. Essa perspectiva fenomenológico-existencial fica mais explícita nos trabalhos de outros antropólogos que defendem a antropologia dialógica. Steven Webster (1982), por exemplo, afirma que o "diálogo é o fundamento da autenticidade etnográfica e não um impedimento à compreensão adequada". Propõe uma postura epistemológica em que tanto subjetivação como objetivação seriam vistas como extrapolações a partir da compreensão mútua sobre a qual deve iniciar-se qualquer encontro, desde que seus participantes se reconheçam como seres humanos.

Como nota Gerhard Bauer (1969:2), há uma forte dimensão ética na orientação dialógica da fenomenologia. Enfatiza-se a função integradora da conversa e negligencia-se a sua função diferenciadora. A primeira privilegia – hipostasia – uma relação moral, autêntica, transformando os parceiros de você em tu. Romântica, ideologicamente forte, irradiante, como diria talvez um psicanalista, com desejo de recuperar a unidade pré-edipiana, edênica, de mãe e filho, a ênfase na integração mistifica e, sem dúvida, simplifica a dinâmica do diálogo. O agonismo cede lugar a uma comunhão muitas vezes piegas e é essa comunhão que se encaixa – como direi? – tão bem na idealização que o antropólogo (paternalisticamente) faz de suas relações – seus amigos – no campo. O outro (e, *pari passu,* o antropólogo) deixa de ser um você, como realisticamente deveria ser, pelo menos na etnologia tradicional, e se torna um tu. O desejo de integração é tão forte que antropólogos como Kevin Dwyer (1982) vêem a vulnerabilidade do antropólogo na própria possibilidade de ruptura. É com um certo alívio que lembramos que, em Laches, Platão sentiu um prazer irônico na ruptura de uma conversa dedicada ao sentido da amizade!

Uma das análises mais completas sobre o diálogo ou a conversa vem do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer. Seu principal trabalho, *Truth and method* (1975), reflete a orientação ética e o modo romântico que Bauer aponta. Discute a natureza da linguagem, mas não examina criticamente (ou, ironicamente,

nesse caso) seu próprio uso da linguagem e a maneira como esta é refletida em sua teoria, ou seja, suas descrições. Assim, apesar das pretensões à universalidade, seu trabalho deve ser lido como uma ideologia da linguagem – cultural e historicamente definida – que vários antropólogos, como Steven Webster, consideram especialmente irresistível.

Em última análise, afirma Gadamer, a linguagem, veículo da conversa, é o meio pelo qual se dá todo entendimento. Em termos ideais, a conversa é um processo através do qual duas pessoas se entendem. Segundo ele, existem três modos de se entender o outro. No primeiro, tentamos entender a natureza humana – o que é típico e previsível no comportamento do outro. Esse modo corresponderia ao entendimento buscado por biólogos humanos, estudiosos do caráter nacional e teóricos dos papéis sexuais. No segundo modo, entende-se o outro enquanto pessoa, mas aí o entendimento ainda é uma forma de auto-referência. É uma relação dialética – reflexiva –, porém, se compreendo bem Gadamer, não é imediata. "Para cada pretensão, há outra que se lhe opõe", escreve ele (1975:270). Esse modo correspondeia ao entendimento alcançado pela maioria dos antropólogos quando começam a se sentir à vontade numa sociedade estrangeira. O terceiro modo é imediato, aberto e autêntico. À diferença do segundo, em que a pretensão de entender o outro distancia, neste terceiro modo, aberto, não há distância. Os falantes, no entanto, têm consciência de suas situações históricas – suas idéias e pré-compreensões – e, assim, estão abertos às questões e intenções de seus interlocutores. Creio que esse terceiro entendimento é raro na pesquisa antropológica (inviabilizado, em parte, pela intenção científica do pesquisador e pela postura observante requerida), embora seja o que desejam os antropólogos que sentem falta de algo em sua compreensão do povo que estudam[2].

Para Gadamer, a verdadeira conversa é aquela onde existe esse terceiro nível de entendimento. A conversa exige que "os participantes se entendam", que estejam um "com" o outro, e que se deixem "conduzir pelo objeto" da con-

2. Veja-se Maranhão (1986) para uma discussão de três operações do entendimento – compreensão, aceitação e apropriação – e a fragilidade da compreensão num contexto dialógico. Para Maranhão, o entendimento nunca é completo sem apropriação e, na medida em que o diálogo não visa produzir textos, que são facilmente apropriados, a compreensão, num contexto ideológico, é sempre incompleta – e crítica. Eu diria, talvez de modo mais cínico, que, em várias transações verbais que passam por diálogos, existe naverdade uma luta por – e uma insistência em – uma compreensão especial, potencialmente textualizada, que pode, e deve, ser apropriada por cada um dos participantes do diálogo.

versa (1975:345). Na verdadeira conversa, surge algo novo para os participantes e, de certo modo, independente deles (1975:331; 489).

Existe, portanto, para Gadamer, uma diferença entre 'ter uma conversa' – uma entrevista fixa, por exemplo – e 'engajar-se numa conversa' (a livre associação e as entrevistas abertas são, geralmente, um meio-termo entre as duas). Sugiro que, no primeiro caso, só o que obtemos são dados que podem ser arrumados num quadro. No segundo, temos a compreensão; "o fato criativo; o fato fértil; o fato que sugere e gera", de que fala Virginia Woolf (1942) em seu estudo sobre a biografia. Tal entendimento pode facilmente degenerar em simples conhecimento do ser humano, enquanto que o fato 'criativo' e 'fértil' pode facilmente transformar-se num mero dado.

Um exemplo sul-africano

Ilustrarei esses três modos de entendimento com exemplos sul-africanos. Para isso, não utilizarei diretamente meu próprio entendimento no campo, mas o de um sul-africano branco que chamei de Peter Cooke (Crapanzano, 1985:88-90; 252-254). Peter Cooke era fora do comum. Ao contrário da maioria dos brancos na África do Sul, de vez em quando ele tentava adotar a perspectiva dos negros e pardos.

As informações que os brancos sul-africanos dão a qualquer um que visite seu país sobre pessoas de outras raças assemelham-se aos fragmentos de conhecimento que se obtém num museu de história natural ou na leitura de uma etnografia do tipo 'hábitos e costumes' à moda antiga. Um branco lhe dirá que "Um Zulu nunca o cumprimenta primeiro; é você que deve cumprimentá-lo. Não é que ele seja mal-educado, é que isso é polidez, segundo a sua tradição", ou "Os negros têm que aprender um serviço passo a passo. Pensam em série, não têm noção do todo". Peter Cooke costumava fazer observações desse tipo, mas, às vezes, tentava entender os não-brancos em seus próprios termos. Assim descreveu uma discussão que tivera com um de seus empregados pardos sobre uma questão de pagamento:

> Eu disse: "Vamos falar sobre isso!" Ele explicou que não podia comprar um presente de aniversário para o filho. Eu disse: "Henry, isso é horrível". Ele falou um pouco sobre os aniversários das crianças e, então, eu lhe perguntei se tinha comprado alguma bebida no fim-de-semana anterior. Ele disse que sim. "E no anterior?", perguntei. Disse que tinha. Então perguntei se preferia comprar vinho para si mesmo a comprar um presente de aniversário para o filho. Silêncio. Expliquei a ele que, quando se quer algo especial, deve-se economizar para isso. "Se eu quiser sair de férias, Henry", eu disse, "preciso economizar para isso. Tenho de passar

> sem outras coisas. Se quiser comprar um carro, terei de guardar algum dinheiro. Significa que terei de sacrificar outras coisas." Sabe, ele nunca pensaria em deixar de beber para comprar um presente de aniversário para o filho. Simplesmente não se dá importância a isso. Eu expliquei meu ponto de vista, mas em vão (Crapanzano, 1985:252-253).

Peter disse ainda que o uso de seus próprios critérios para entender seus empregados de cor era a razão por que estava desiludido com eles e, bem ou mal, tentava tomar o outro como sujeito. Havia aí o início de uma relação dialógica. Peter, em sua subjetividade, era diferente de Henry em sua subjetividade, fosse esta qual fosse para Peter. A compreensão – ou falta dela – corresponde ao segundo modo de Gadamer.

Numa outra ocasião, Peter descreveu sua amizade com um rapaz Xhosa quando ambos eram adolescentes. Peter fora convidado para a sua iniciação. Quando lhe perguntei se sua relação com aquele rapaz tinha-se modificado após a iniciação, ele respondeu:

> Enquanto éramos crianças, podíamos brincar juntos, atirar bolas um no outro; mas chega uma hora em que, de repente, tudo isso pára [Peter ficou em silêncio e, após alguns momentos de tristeza, disse, creio que sem notar a ironia]: lembro-me de uma vez, depois que meu amigo já era homem, em que fui até a sua cabana no final da tarde. Chameio-o para apostar corrida até uma árvore, como costumávamos fazer no passado, mas ele não quis. "Sou um homem e devo andar com dignidade. Não posso correr." Não podia mais andar com um simples galho na mão, tinha de carregar um cajado de verdade (Crapanzano, 1985:88-89).

Creio que se vislumbra aí o terceiro modo de entendimento de Gadamer – imediato e aberto –, ainda que seja pela falta de entendimento.

Há vários tipos de encontros no campo e nosso modo de reagir a eles depende das idéias que temos sobre o significado do encontro, o sentido da linguagem e a natureza da compreensão. Quando Peter falava comigo sobre como os negros pensam, eu escutava, tomava notas e colhia meus dados. Quando descrevia sua experiência com Henry, eu escutava fascinado. Sentia-me unido a Peter. E quando ele me contou a história do dia em que o amigo não quis correr com ele, eu – romântico que sou – senti uma certa autenticidade em suas palavras. Reagi com um silêncio cúmplice. A maneira como reagi às palavras de Peter parece ser paralela à sua sobre as experiências que lembrava. Imagino que a esta minha descrição de meus encontros com Peter, quando me contava de seus encontros com Henry e seu amigo Xhosa, tenha uma função semelhante a do meu encontro com você, leitor.

O diálogo como modelo de interpretação

Para Gadamer, compreender um texto é semelhante a se compreender uma conversa ao vivo. A linguagem comum, que é mais do que "um instrumento para a compreensão", deve "coincidir com o próprio ato de entender e chegar a um acordo". O significado do texto não pode ser "comparado a um ponto de vista imutável e obstinadamente fixo", pois emerge – através do tempo – de uma conversa delicada que, para ser autêntica, requer que o intérprete se despoje de seus pré-conceitos e pré-compreensão (1975:350). Contudo, o peso que ele carrega não afeta aquele que conversa, ou seja, dar expressão ao significado de seu 'parceiro de conversa', que é o texto.

De maneira romântica e encantatória, a conversa é mais do que uma metáfora (levada ao limite, eu diria) para descrever o trabalho de interpretação de um texto. Apesar de seu interesse em história, Gadamer nunca parece criticamente preocupado com os efeitos das recontextualizações que ocorrem com a expressão ou reexpressão que o intérprete faz do sentido do texto. Para ele, a conversa hermenêutica torna-se uma espécie de memória que restaura "a comunicação original do significado" (1975:331).

Tedlock também sugere um modelo dialógico para a interpretação – para as seqüelas "de gabinete" que advêm da experiência de campo. O diálogo no campo não cessa, afirma ele, quando o antropólogo deixa o campo (1983a:324; Crapanzano, 1977). Mas, como Gadamer, Tedlock não discute o novo *status* daquilo que é registrado no campo, os problemas de sua descontextualização e recontextualização – de sua apropriação – naquilo que chamo de diálogos secundários ou ocultos (Crapanzano, s.d.). Dito de modo mais simples, por enquanto, um diálogo oculto é o que tem um falante, geralmente em silêncio, com outros personificados, digamos, em colegas ausentes do diálogo primário. Este torna-se o tema do diálogo oculto e os interlocutores do diálogo primário tornam-se figurantes neste novo diálogo, que os ultrapassa.

Supor, como Tedlock e outros, que o intérprete pode entabular um diálogo com seus registros, textos e outros materiais é incorrer em três erros: 1) tomar uma relação metafórica (a interpretação de um texto é como um diálogo) como se fosse não-metafórica; 2) deixar de perceber que o diálogo com o qual o intérprete está agora dialogando já não é um diálogo, mas sim um "diálogo" – o tema de outro diálogo; e 3) dotar o intérprete de algo que deve ser considerado como uma capacidade sobre-humana, a de "colocar entre parênteses" diálogos secundários e sua linguagem.

Gêneros falados

Diálogo vem do grego *dialogos*. *Dia* é uma preposição que significa 'por meio de', 'entre', 'através', 'por' e 'de'. É afim de *dyo* e *di*, 'dois'. Como prefixo, *dia* sugere 'pasar através', como em diatermia, 'totalmente' ou 'completmente', como em diagnóstico, 'afastamento', como em diálise e 'de momentos opostos', como em diamagnetismo. *Logos* vem de *legein*, 'falar'. Também pode significar o pensamento tanto quanto a fala, embora, como nota Onians (1951:76, n. 9), seja concebido materialmente como sopro, espírito (*pneuma*). Etimologicamente, portanto, um diálogo é um falar através, entre e por meio de duas pessoas. É uma passagem e um afastamento. Um diálogo tem tanto uma dimensão de transformação quanto de oposição, agonística. É uma relação altamente tensa.

Pelo menos atualmente nos meios antropológicos, o diálogo opõe-se à monografia. 'Monografia' também vem do grego. *Mono* significa 'só' e talvez seja afim de *manos*, 'delgado'. Como prefixo, mono significa 'só', 'único' ou 'um'. Grafia, *graphe*, de *graphein*, significa uma 'representação por meio de linhas', um 'desenho', uma 'pintura' ou um escrito. *Graphe* é algo escrito ou desenhado. *Graphein* era utilizado, segundo Onians (1951:417), para descrever a tapeçaria ou padrões de bordado das *Moirai*, Destinos, e até para significar destino. Uma monografia é, portanto, um escrito, um desenho ou uma pintura isolada: um escrito único, como uma fatalidade, talvez. É pictórico, representativo, sem tensão inerente.

Etimologicamente, ao menos, existe uma enorme diferença entre um diálogo, fala que se passa a dois que de algum modo se opõem, e uma monografia, um escrito, um texto único que tem um destino ou encarna o destino. O diálogo é agonístico, vivo, dramático; a monografia é pictórica, estática, autoritária. Pelo menos desde *Fedro* de Platão, têm sido entendidos como opostos e enquanto tal definidos.

Essa oposição entre diálogo e monografia é, provavelmente, responsável pela simplificação de ambos. Uma definição minimalista do diálogo como a de Tedlock certamente não é adequada aos vários modos da comunicação humana. A de Heidegger, bem mais romântica, tampouco lhes faz justiça: "Ora, o que quer dizer 'diálogo'? Ao que parece, o falar com alguém sobre alguma coisa. Nesse processo, o falar mediatiza a aproximação entre as partes." Parece haver uma enorme quantidade de falas que não são dialógicas, na medida em que o diálogo é concebido como uma travessia, um compartilhar, senão de uma base de compreensão mútua, ao menos de uma concepção comunicativa comum,

uma 'aproximação', uma fusão. O recitativo é um diálogo? Duas pessoas que 'se falam' estão tendo um diálogo? Há diálogo numa discussão pesada? Numa troca verbal entre senhor e servo? Na sedução, por oposição ao fazer amor? Definitivamente, as duas pontes de Rilke separadas por um abismo parecem ser um modelo mais adequado para muitas trocas verbais, mesmo quando os interlocutores falam a mesma língua.

A questão é que existem muitos gêneros de comunicação, tanto falada quanto escrita, com implicações diferentes, mesmo no seio de uma única cultura (Bakhtin, 1986; Todorov, 1984), e esses gêneros podem ser distinguidos não só através de análise lingüística e estilística como também, de modo mais imediato, ainda que não necessariamente explícito, pelos próprios membros da cultura. Como sugere Alasdair MacIntyre (1984:211), a compreensão pode depender da habilidade de alocar a conversa a um ou a outro gênero. O domínio precário desses gêneros de conversa social é o calcanhar de Aquiles do forasteiro – do antropólogo. Mikhail Bakhtin observou (1986:80) que muitas vezes pessoas que possuem um excelente domíno da palavra em certas áreas da comunicação cultural, como a apresentação de um trabalho erudito, são bastante desajeitadas na conversa social, porque não dominam o gênero apropriado de comunicação. O domínio de um repertório de gêneros não corresponde inteiramente, a meu ver, à competência lingüística 'considerada abstratamente'.

Os gêneros do discurso oral determinam o curso de qualquer fala. "Escolhemos as palavras de acordo com suas especificações genéricas", escreve Bakhtin (1986:87). Os gêneros, para o crítico russo (1986:87), "correspondem a situações típicas da comunicação oral, a temas típicos e, conseqüentemente, também a contatos específicos entre os sentidos das palavras e a realidade concreta em certas circunstâncias típicas". São coletivos e precisam completar-se por meio da compreensão receptiva do interlocutor (Bakhtin, 1986:68).

As convenções do diálogo têm variado na tradição literária ocidental e também na sua suposta influência sobre a comunicação não-literária. Como nota Roger Deakins (1980), temos no século XVI o 'diálogo' e a 'conversa familiar'; a 'conferência' e o 'encontro' no século XVII; 'conversa' no século XVIII; 'colóquio' no século XIX; e, é claro, a 'entrevista' em nosso século. Tais gêneros de diálogo podem dar a ilusão de uma conversa aberta ou sugerir uma comunicação altamente codificada, fechada, como, por exemplo, entre diplomatas ou cortesãos. Podem servir de veículo para o autor se expressar através de um personagem – numa espécie de monólogo mascarado de diálogo – ou podem apresentar uma série de pontos de vista opostos, sem que a posição do próprio autor seja explicitada. Podem ainda sugerir, como numa espécie de teatro-do-ab-

surdo, uma simples troça que 'nunca chega a lugar algum'. Presume-se que essas várias convenções tenham afetado o modo como os ocidentais se relacionam com os não-ocidentais – uma questão à qual historiadores da antropologia e da literatura de viagens não deram a devida atenção – e que sem dúvida tenham influenciado o modo como essas relações foram relatadas e interpretadas na literatura.

Os gêneros do discurso oral estão intimamente relacionados a esses gêneros litarários e também aos gêneros rituais, como argumentou Greg Urban recentemente (1986). Urban sugere que os diálogos cerimoniais característicos de vários grupos indígenas da América do Sul não apenas imitam a conversa comum como também fornecem um modelo para ela. Estilística e pragmaticamente mais limitado do que a conversa comum, o diálogo cerimonial torna-se um veículo-signo para o próprio diálogo, mas dirigindo a atenção não apenas para a troca lingüística como também para a coordenação e solidariedade sociais. Naturalmente, é possível argumentar que todo diálogo – e não somente um diálogo privilegiado como o cerimonial ou o literário –serve de modelo para si mesmo. Talvez fosse essa a posição de Gregory Bateson (1972): participando de um diálogo, aprende-se o que ele é e como participar dele.

Negociando convenções dialógicas

Quaisquer que sejam os efeitos dos modelos indígenas de diálogo nos diálogos a que os antropólogos assistem ou de que tomam parte no campo, seus próprios modelos também os afetam, e a sua compreensão deles. As 'negociações de realidade' que se dão no campo não dizem respeito apenas ao que a 'realidade' é, mas também, e talvez de modo mais significativo, à sua expressão (Crapanzano, 1980). Há sempre uma luta entre o antropólogo e o povo com que ele trabalha quanto às formas apropriadas de discurso.

Dadas as relações de poder na situação de campo, o nativo freqüentemente cede – ou parece ceder – ao gênero em que insiste o etnógrafo, isto é, a entrevista, onde cada pergunta 'breve' requer uma resposta longa, sincera e relevante. O conteúdo exótico, inesperado, pode cegar o etnógrafo para o fato de que o nativo sucumbe à sua forma de expressão tal como a entende. E quando o efeito do gênero e da convenção é reconhecido, costuma ser justificado ou descartado com bases metodológicas duvidosas.

Não se deve supor, contudo, que mesmo quando o nativo parece ter concordado com as convenções da entrevista, ele as tenha entendido como o antropólogo as entende e as tenha aceitado como este deseja. O faquir Moham-

med, um camponês marroquino entrevistado por Kevin Dwyer (1982) durante vários meses, por exemplo, parecia ter aceitado as convenções da entrevista etnográfica, até o momento em que o etnógrafo (1982:219) lhe pediu que refletisse sobre a sua relação e o que ambos faziam.

K. D.: E o que você acha que eu acho de você? O que eu penso a seu respeito?
F. M.: Você é que entende isso. Como eu vou entrar na sua mente?
K. D.: Mas você também não pode entrar na mente do xeque, ou de Si Hasan, e mesmo assim você falou sobre o que eles poderiam pensar de você.
F. M.: Não sei. Não sei nada sobre isso.
K. D.: Está bem.

Dwyer nota que o faquir "se recusava a ser levado a dar uma resposta". Fica claro que ele se perturbou com o pedido de Dwyer de auto-reflexão, porque tal reflexão ia contra a sua 'construção' da entrevista, contra seu senso de etiqueta e, provavelmente, contra as suas motivações (quaisquer que fossem) para participar dela. Perguntas diretas sobre a relação ameaçam-na por formulá-la e objetivá-la. A relação – a conversa, por mais extraordinária que seja de um ponto de vista marroquino – perderia sua sutileza e sua flexibilidade, duas coisas altamente valorizadas no Marrocos.

Estar no diálogo

Os diálogos sobre os quais escrevem Tedlock, Dwyer e outros antropólogos dialógicos são basicamente aqueles nos quais o antropólogo participa. A meu ver, em seu entendimento do diálogo, eles não ponderam adequadamente as implicações dessa 'posição'. Embora reconheçam o papel do antropólogo na obtenção e formulação de dados 'objetivos', não reconhecem a estranha presunção autoral (se me permitem utilizar a palavra tanto no sentido literal quanto no metafórico) em sua postura participante-observadora, uma presunção que lhes permite estar ao mesmo tempo envolvidos no encontro de campo (a ponto de até determinar sua direção) e distanciados dele, como uma divindade ociosa contemplando a sua criação, de modo a observá-la, registrá-la e interpretá-la. O problema real, tantas vezes escamoteado nas discussões antropológicas sobre a observação participante que privilegiam a participação, é como se eximir de qualquer participação – como observar, encontrar uma perspectiva externa apropriada e como reconhecer suas vantagens e limitações. Voltarei a isso mais adiante, quando discutir diálogos ocultos. Noto aqui que o antropólogo, na sua versão objetivista, pode aspirar ao ócio – com todas as dores e sentimentos de culpa que provêm dessa separação – mas não é nenhuma divindade

autônoma e nunca pode atingir aquele fim, que é a sua objetividade, sem a ajuda de outrem, um interlocutor autorizado que – e nisso reside a sua presunção – ele tantas vezes deixa de reconhecer.

Os antropólogos tentam muitas vezes resolver os problemas do afastamento, apegando-se sem crítica a uma ou outra perspectiva teórica que, segundo afirmam, lhes dê a distância apropriada, ou a uma estratégia metodológica 'independente' de seu encontro na pesquisa de campo. Vários folcloristas e antropólogos (Darnell, 1974; Barre, 1969) interessados em literatura oral deixaram-se levar pela ilusão de que com os instrumentos apropriados poderiam obter uma versão quase perfeita do que ocorrera e, desse modo, separar-se do encontro ou avaliar adequadamente o seu papel nele. Esperamos, impacientes, pelo holograma de perspectivas múltiplas, gustato-tático-olfativo, sensível ao calor corporal, ao batimento cardíaco, às ondas cerebrais, à excitação sexual... e pela evolução de um ser capaz de compreender todas as suas informações a partir de um ponto de vista universalmente aceitável. Mas, até lá, temos de lidar humildemente com as nossas limitações de percepção e interpretação. Temos que reconhecer que estamos inextricavelmente envolvidos em nossos encontros de pesquisa e que qualquer tentativa de nos desvencilhar deles, teórica, metodológica ou tecnicamente, terá de ser justificada pelos interesses de nossa pesquisa e de outra natureza (que não são totalmente independentes do encontro em si), e não por fantasias de perfeição teórica, metodológica e técnica que nos impedem de perceber nossa própria insuficiência.

Tedlock esforça-se bastante por mostrar que o antropólogo não pode ser eliminado do encontro entnográfico. Em *The story of how a story was made* (1983b), ele descreve vários modos como sua presença afetou as narrativas que ouviu. Numa história que colheu entre os Zuni, ele – ou seu gravador, pelo menos – forçou uma antecipação da descontextualização que ocorreria quando ouvisse, transcrevesse e publicasse a narrativa. Isso 'esfriou' a reação da platéia e impediu o contador de 'enredar' seu público na história (1983b:302). Noutra ocasião, a ausência do gravador, na opinião de Tedlock (mas pode ter sido que os Zuni perceberam a diferença de atitude em Tedlock sem o seu gravador), "desnudou o terreno da conversa não apenas entre o ator e o público mas também entre o ator e o pesquisador de campo" (1983b:302). Percebe-se nos escritos de Tedlock, e nos de vários outros antropólogos que utilizam aparelhos de gravação, uma tendência a simbolizar a separação ideologicamente constituída entre participante e observador em termos de 'pesquisador' e 'gravador'. Não parecem perceber o simbolismo nem suas implicações para seus estudos.

Apesar de toda a preocupação dos antropólogos com a linguagem, eles tendem a ver a sua própria linguagem como se fosse transparente. Nem sempre avaliam a diferença entre eles e seus interlocutores na situação de campo imediata e em várias versões e representações, inclusive endopsíquicas, que ocorrem na retrospecção e nas lembranças. Tornam-se aqui personagens numa espécie de conversa ou diálogo secundários. Tedlock falando com os Zuni não é mais Tedlock, e sim 'Tedlock'. Isso deveria ser óbvio, o que nem sempre é, quando o antropólogo descreve a situação de campo e seu papel nela. Sucumbimos a algo que pode ser chamado de ilusão autobiográfica e ignoramos as estratégias literárias – as convenções e constrangimentos genéricos – através das quais um autor se auto-representa[3].

Naturalmente, não é tão óbvio o antropólogo tornar-se um personagem numa gravação ou numa transcrição, mas, apesar das diferenças entre gravar um acontecimento e descrevê-lo, a gravação, assim como a descrição, não é o próprio acontecimento, mas uma versão avaliada de modo particular, fechada e passível de repetição do acontecimento que foi moldado sem o concurso de seus participantes, de uma forma que o ultrapassa. Torna-se o tema de um segundo diálogo e os participantes passam a personagens nesse segundo diálogo e nas descrições do acontecimento registrado. Qualquer caracterização ou avaliação refletirá seu *status* simbólico. Isso transparece nos preâmbulos de Dwyer às suas conversas com o faquir Mohammed e em seus comentários sobre determinadas trocas verbais. Quando, por exemplo, Dwyer (1982:228) concorda com o comentário do faquir de que "Há conversas que as mulheres não devem ouvir" – o faquir está explicando por que não come com sua família –, tem de acrescentar uma nota um tanto defensiva: "Concordo com o faquir aqui, o que certamente não faria se a conversa fosse com alguém de Nova Iorque!"

Muito do que se escreveu sobre a entrevista em tratados metodológicos poderia ser considerado, em termos literários, como prescritivo de gênero e convenção como, digamos, a prosódia e a unidade para o teatro clássico fran-

3. A ilusão autobiográfica é uma necessidade social. Imagine-se a confusão que seria provocada no sistema legal se tivéssemos de colocar devidamente entre aspas as testemunhas e as pessoas de que falam em seus testemunhos! Nesse caso teríamos de reconhecê-los como personagens em desempenhos dramáticos altamente codificados, tomados como meras repesentações do que ocorreu. Em vez de julgá-las em termos de sua 'veracidade', como costumamos fazer, teríamos de julgá-las quanto à sua capacidade persuasiva. Parece, contudo, que as aspas têm de ser reconhecidas em qualquer esforço que se pretenda científico, mesmo que esse reconhecimento venha a subverter sua pretensão científica tradicional.

cês. Evidentemente, não podemos saber até que ponto essas regras são seguidas no campo, mas sabemos que afetam o modo como a informação colhida no campo (por quaisquer meios) é relatada. Indiretamente, por exemplo, os dados tendem a ser apresentados de tal modo que não se considera o papel do etnógrafo em sua obtenção, criando, assim, uma aura objetivista e atemporal que marca os dados enquanto dados e a investigação enquanto ciência. Os efeitos da prescrição metodológica podem ser diretamente vistos nos relatos de tais entrevistas. Mesmo supondo a exatidão da reportagem (uma possibilidade que pode ser contestada, como sugeri, não apenas quanto à sinceridade e honestidade do repórter), encontramos, quando muito, relatos truncados do que aconteceu antes e depois da 'entrevista', como foi estabelecido o primeiro contato, como a entrevista foi explicada, se e como foram feitos testes, quais os comentários posteriores, quais as regras de corte e edição utilizadas. Cria-se, assim, um pseudoformalismo que contradiz a experiência de campo vivida, mas atende aos requisitos da investigação científica. Fica claro que essas apresentações do que ocorreu são determinadas não apenas pelo que aconteceu no campo, mas também pelos diálogos ocultos que o etnógrafo tem com seus colegas e com posições teóricas.

Mesmo em trabalhos sensíveis à dinâmica da relação, como o de Dwyer, os diálogos parecem retirados de seu contexto original. Dwyer e o faquir Mohammed se tornam figuras de papelão num drama minimalista que poderia estar ocorrendo em quase qualquer lugar, não fosse o 'conteúdo marroquino' que serve deiticamente para situá-los num Marrocos altamente estilizado, etnográfico[4]. Será esse minimalismo que torna a interação "vulnerável", como quer Dwyer? Embora as trocas verbais sejam às vezes metadiscursivas, isto é, se tornem assunto de si mesmas, na maioria das vezes, dizem respeito a 'questões externas' que não são explicadas ou descritas de um modo a dar a mais vaga idéia da dimensão pragmaticamente criativa da relação. Essas locuções indéxicas que não se referem imediatamente à própria troca verbal, que não são *shifters*[5] nos termos de Jakobson (1963), parecem refletir um contexto achatado (afirmado por uma introdução etnográfica abalizada) que não tem nada do 'calor', 'caráter' ou 'textura' que se supõe existir nas trocas verbais originais. Deixam o leitor – e o etnógrafo – com a sensação de que algo vital ficou de fora.

4. Cada diálogo é elaboradamente contextualizado em termos das reflexões teóricas de Dwyer. Mas nunca fica totalmente claro quando e onde essas reflexões ocorreram.
5. O termo, mantido aqui na forma inglesa, seguindo o emprego corrente, designa uma classe de palavras cujo sentido varia de acordo com a situação ou contexto (N. da T.).

As etnografias dialógicas representam diálogos. Podem criar a ilusão do imediato, mas, na verdade, estão sujeitas a todos os tipos de limitações inerentes à representação. Chamo essas limitações mais notáveis de redução pragmática radical e reorientação pragmática radical. Por redução pragmática entendo a eliminação inevitável do contexto da fala original, continuamente constituído. Com reorientação pragmática refiro-me à inevitável recontextualização – a apropriação – da fala dialógica ou de qualquer outra fala repetida, decorrente da sua representação e participação em diálogos secundários. A redução pragmática leva ao achatamento de que falei acima e a reorientação pragmática vivifica os diálogos secundários que parecem às vezes trair (pelo menos para o etnógrafo) o encontro vivido no campo.

Contextualização

Henry James (1984), que escrevera vários romances dialógicos, acabou considerando esse gênero inadequado porque lhe faltava o que ele chamava de "meio" ou contexto, como diríamos, creio. Temos de reconhecer que o que constitui um meio satisfatório é, na verdade, específico de cada cultura. As etnografias tradicionais – que Tedlock chamaria de analógicas – juntam pedaços de matéria sociocultural de acordo com um modelo ou paradigma de tal maneira racionalizado metodológica ou teoricamente que nega as suas convenções literárias e as restrições que estas impõem. A sociedade, a cultura, torna-se um invólucro no qual são colocados certos eventos, raramente particularizados – processos socioculturais abstratos. O movimento narrativo (histórico) é mínimo e, quando existe, costuma aparecer sob a forma de um estudo de caso que exemplifica os processos abstratos e legitima sua forma. Poderíamos dizer, seguindo Bakhtin (1981:84-258), que, nessas etnografias tradicionais, a dimensão espacial do cronótopo (literalmente, tempo–espaço, o modo como o tempo e o espaço, o 'mundo', são caracteristicamente organizados num gênero específico) domina a dimensão temporal, que é altamente elaborada na literatura narrativa. O 'acampamento', a 'aldeia', a 'favela', o 'mercado', o 'lar' e o 'recinto ritual' – o *horm,* em árabe – são os principais cronótopos da etnografia tradicional. Talvez porque sua dimensão temporal seja elaborada de modo mínimo e abstrato, eles tendem a ser desprovidos de vida.

Nas etnografias dialógicas ou nas etnografias que são sensíveis aos diálogos que lhes deram origem, a representação do contexto apresenta problemas especiais. Como observou Jiri Veltrusky (1977:128), em sua discussão sobre o diálogo dramático, o diálogo se desenrola no tempo e no espaço. O 'aqui e ago-

ra' está em constante mudança. Através de dêixis e outras locuções indéxicas, a situação extralingüística é constantemente focalizada. Porém, e principalmente, não só não existe contexto imutável, como também não existe contexto único. O diálogo tem, no mínimo, dois contextos que se interpenetram, o de cada um de seus participantes (Mukarovsky, 1977; Veltrusky, 1977). Na medida em que eles se opõem, seus diálogos se caracterizam por 'inversões semânticas agudas' na fronteira de suas falas individuais. Basta lembrar as trocas verbais entre Kevin Dwyer e o faquir Mohammed que citei acima. Se porventura houver uma unidade, ela deriva do assunto ou tema (Mukarovski, 1977). Em outras palavras, se me permitem ampliar, a dimensão essencialmente agonística do diálogo (articulada pragmaticamente através da constituição de contextos competitivos, incluindo o pessoal) é marcada por um tema semanticamente entendido, cujo efeito pragmático – criar unidade ou a ilusão de unidade – é ocultado por sua própria semanticidade. É justamente esse paradoxo – ou seja, para que um tema seja pragmaticamente efetivo, sua capacidade pragmática tem que ser ocultada por um véu semântico – que torna a discussão do tema tão carregada de tensão. É possível que esse paradoxo também explique a banalidade da maior parte das discussões, onde o convencional conserva na relação a sua função fática, de união. Pode igualmente explicar a vulnerabilidade especial que os participantes, antropólogos e outros experimentam em diálogos interculturais.

As tensões entre vários contextos e sua constante mudança refletem-se na discussão de Gadamer sobre a fusão de horizontes. "Qualquer contato com a tradição que ocorra no seio da consciência histórica", escreve ele (1975:273), "envolve a experiência da tensão entre o texto e o presente".

> A tarefa hermenêutica consiste não em encobrir essa tensão, tentando uma assimilação ingênua, mas em explicitá-la conscientemente... A consciência histórica conhece sua própria alteridade e, assim, distingue o horizonte de tradição do seu próprio horizonte. Por outro lado, ela mesma, como tentamos mostrar, é apenas algo colocado sobre uma tradição em curso e, portanto, recombina imediatamente aquilo que destacou para, na unidade do horizonte histórico que assim adquire, voltar a se unir a si mesma.

Aqui, como tantas vezes em Gadamer e os outros fenomenólogos, vê-se como as trocas verbais – dialógicas – são refletidas, talvez refratadas, em sua teoria, uma teoria que, apesar de seu interesse pela linguagem, como notei, não reconhece os efeitos dessa linguagem sobre si mesma. O resultado é uma confusão entre descrição e prescrição. A discussão de Gadamer, que aponta ao mesmo tempo para a dimensão agonística do diálogo e para a sua dissolu-

ção na 'tradição', exemplifica a função unificadora do tema num processo que só pode ser chamado de mistificador. Uma pseudotemporalidade – que vai da consciência da tensão entre contextos à sua fusão – encobre a temporalidade da separação que é pragmaticamente construída tanto dos contextos (horizonte, perspectiva) como da união (fusão, coincidência) do tema (ainda que semanticamente encoberta). Qualquer que seja a 'realidade', qualquer que seja o 'significado' do tema em si mesmo, ele também possui uma função ideológica, mistificadora.

Se a situação extralingüística do diálogo está em constante transformação (se não totalmente, pelo menos em parte), como se pode descrever o contexto de modo a lhe fazer justiça? (E, na medida em que a representação do diálogo e seu contexto, como quer que seja descrito, é, ela mesma, dialógica, como se pode descrever seu contexto mutável de representação?) Temos de encarar as limitações de nossa capacidade descritiva. Qualquer que seja o modo como retratamos o contexto, por mais aceitável que seja nossa escolha dos traços contextuais, por mais sensível que seja ao movimento dialógico do aqui-e-agora, nossa contextualização sempre entrará em choque com a realidade que descrevemos. Se participamos do diálogo, como a maioria dos antropólogos nos diálogos que representam, a escolha do contexto (por mais que se pretenda objetiva) sempre favorecerá o antropólogo na luta pelo contexto. Tal posição é, evidentemente, intolerável para os defensores da antropologia dialógica que foram aliciados pela ideologia igualitária, a "mutualidade" do diálogo (Clifford, 1983). Se descrevermos um diálogo que presenciamos, mas do qual não participamos, criaremos um 'terceiro' contexto, mesmo que tentemos assumir o contexto de um dos interlocutores. Não podemos pedir às partes do diálogo que descrevam o contexto, porque então estarão envolvidas num diálogo conosco. Nesse diálogo, suas contextualizações retrospectivas particulares terão funções pragmáticas em sua fala conosco e serão modificadas de acordo com elas, mesmo com a melhor boa vontade.

Na literatura narrativa, especialmente nos relatos na terceira pessoa, foram desenvolvidos todos os tipos de convenções para descrever contextos cambiantes: descrições da troca verbal em si, de expressões e gestos, do objeto das locuções indéxicas, das percepções e pensamentos não declarados dos personagens, dos traços 'objetivos' do meio. Tais convenções costumam implicar uma espécie de narrador onisciente, ou parcialmente onisciente, e isento. Não foram aceitas pelas ciências que privilegiam tanto a palavra registrada a ponto de não dar atenção ao contexto imaginativo que será necessário na falta dela, e mesmo assim...

Por mais que se digam objetivas, as contextualizações nunca são neutras, tendo sempre uma função imperativa. Dizem-nos como deve ser lida a troca verbal que 'encerram', confirmando, assim, a sustentação teórica e as racionalizações por trás dessa instrução. O círculo teoria–instrução–contexto–teoria nunca se fecha (a não ser nas descrições sociais mais reducionistas). Até certo ponto, sempre responde à luta pragmática da troca verbal que ele encerra.

No diálogo primário, o antropólogo e seus informantes se esforçam por determinar o contexto. No diálogo secundário, a descrição que o antropólogo faz do contexto do diálogo primário é afetada tanto pela luta primária quanto pela secundária, com autoridades externas. Na medida em que há uma tensão entre a contextualização dialógica primária e a contextualização antropológica secundária, a última não domina totalmente, não reduz a situação a uma mera confirmação de suas ambições teóricas[6]. Evidentemente, reconhecer essa tensão pode ser inquietante e produzir todo tipo de reações conservadoras, desde a negação da tensão até uma superestimativa do valor da legitimação teórica da escolha contextual.

Apropriação

Afirmar que a reprodução do diálogo de campo dá voz independente aos seus participantes – o nativo e o etnógrafo – é negar o poder do etnógrafo (Clifford, 1983; Tyler, 1981; Crapanzano, 1980; ver também Maranhão, 1986). É ele que se apropria da palavra tanto através da representação como da contextualização e, como se sabe, quem detém a palavra detém o poder da palavra. Essa é a tirania da citação. A escrita estendeu drasticamente o alcance da citação e o poder inerente à apropriação da palavra. Sujeito, é claro, a considerações econômicas e políticas, que não devem ser exageradas a ponto de tirar a responsabilidade do etnógrafo, é ele que, em suas etnografias, mesmo dialógicas, tem o controle final sobre a palavra. É ele que decide selecionar, editar, publicar, fornecer o contexto 'apropriado' e a orientação teórica. Tudo isso é óbvio.

Mas o que queremos dizer quando afirmamos que o etnógrafo tem o controle da palavra? Não devemos atribuir-lhe uma onipotência irreal. Como as pessoas com quem conversa, o etnógrafo está envolvido na transação verbal

6. Em meu artigo "On self-characterizing", sugeri que uma luta semelhante ocorre entre um personagem de romance e o narrador que, embora crie o personagem, responde à criação que passa a existir.

e, por mais poder que tenha, não pode controlá-la totalmente. Gadamer (1975:343) diria que o controle de um participante sobre uma troca verbal impede que seja uma conversa autêntica. Em suas palavras, a conversa tem um espírito próprio que escapa à vontade de seus participantes. Não há necessidade de invocar 'espíritos conversantes', correndo o risco de reificá-los para reconhecer que a conversa, o diálogo e muitas outras trocas verbais (talvez todas as trocas, inclusive o questionário fechado) são independentes de seus participantes. Mesmo porque, na medida em que estão envolvidos na troca verbal, os participantes não possuem uma perspectiva externa de onde possam controlá-la (excluo, é claro, considerações sobre o caráter aleatório de tais encontros). Os participantes do encontro podem, certamente (a não ser, talvez, quando são levados pelo fluxo do encontro), distanciar-se dele e avaliá-lo. Esses distanciamentos e avaliações são atestados tanto experimentalmente quanto pela presença de *shifters* e outras locuções reflexivas e avaliativas na própria troca verbal. Mas tais distanciamentos, como sugeri, nunca são completos. Não pode haver perspectiva fixa. O processo de distanciamento depende, antes, da participação em diálogos ocultos ao longo do tempo, que pode ser tão importante para os participantes que lhes dá a ilusão de contar com uma perspectiva fixa, atemporal, 'objetiva'. A participação do etnógrafo, ou de qualquer pessoa, nesses diálogos ocultos com um colega, por exemplo, com uma posição teórica importante, ou com uma pessoa simbolicamente significativa, real ou imaginária, em seu mundo, dá-lhe uma posição exterior à troca verbal imediata, ainda que nunca fixa ou atemporal, que lhe permite reproduzir a troca em questão e propor uma interpretação. Acrescento desde já que os outros participantes do diálogo também estão envolvidos em diálogos ocultos, que lhes dão perspectivas externas e os capacitam a reproduzir e interpretar o diálogo quando quiserem.

O reconhecimento desses diálogos ocultos, enquanto se conversa, é sempre perturbador. É como se um terceiro estivesse observando e avaliando tudo o que se diz. Adquirimos consciência da possibilidade de sua existência quando nosso interlocutor utiliza, por exemplo, um registro estilístico que parece impróprio. Ele pode parecer distraído, pode parecer que se dirige a outra pessoa, faz 'apartes', fala automaticamente, 'edita' o que diz de acordo com critérios que nada têm a ver com a ocasião como a entendemos e supomos que ele a entende. Revelar a existência desses diálogos ocultos ou sua possibilidade tem seus efeitos, pois suscita uma presença invisível. Pensemos, por exemplo, no tom sussurrado que se utiliza dentro das igrejas, como se alguém estivesse ouvindo, sugerindo, talvez uma relação especial do interlocutor com os poderes so-

brenaturais (Crapanzano, 1980), podendo dar também uma aura de poder ao interlocutor. Pensemos no eloqüente professor de filosofia que em suas aulas inaugurais, enquanto fala aos alunos, parece estar se dirigindo àqueles outros, as grandes mentes da história.

Muitas vezes encarnamos o interlocutor secundário e sofremos uma espécie de vertigem cognitiva. Não sabemos quem realmente somos: se nossos eus convencionais ou quem quer que encarnemos para nosso interlocutor. Esse é um velho truque dos xamãs, que o próprio Hamlet utiliza quando tenta descobrir a verdade sobre a morte do pai (Crapanzano, s.d.). Na maioria das vezes, contudo, conversamos com os outros de modo a ocultar deles nossos diálogos ocultos, avaliativos.

Até agora, utilizei diálogo oculto livremente, para me referir aos diálogos que um participante do diálogo primário tem com um interlocutor, real ou imaginário, que não está presente nesse diálogo primário. Esses diálogos são 'silenciosos', 'mentais', 'semi-articulados', 'subconscientes', embora possam tornar-se conscientes, pelo menos em parte. São análogos ao "pensamento" concebido como conversa (Vygotsky, 1962). Na verdade, devemos distinguir entre, pelo menos, dois tipos de diálogo oculto. O primeiro ocorre durante o diálogo primário; o segundo tem um caráter *a posteriori*, 'de gabinete', interpretativo.

No primeiro tipo, o interlocutor ausente dá ao menos a ilusão de uma perspectiva externa mais ou menos estável para o primeiro diálogo e permite, desse modo, os momentos de reflexão, conscientes ou não, marcados por *shifters* e outras locuções metadiscursivas. O interlocutor ausente é uma 'figura' simbolicamente complexa que nunca é tão fixa, tão definitiva, tão imutável (exceto, talvez, para os paranóicos e obsessivos), quanto os interlocutores 'reais' do diálogo primário. A reflexão recontextualiza radicalmente o diálogo, colocando-o entre aspas juntamente com os participantes. O diálogo primário torna-se tema do diálogo oculto e seus participantes tornam-se seus personagens. O diálogo e seus personagens são apropriados. Dadas as pressões da conversa em curso, tal apropriação é transitória, mas afeta essa conversa.

No segundo tipo de diálogo oculto, o interpretativo, o intérprete envolve-se dialogicamente com o diálogo primário, já transformado em alguma forma de texto. O diálogo, agora entre aspas, é apropriado e orientado para um interlocutor que é inteiramente externo ao diálogo primário e fornece a perspectiva interpretativa (devo apontar para a instabilidade desse interlocutor secundário e os conseqüentes 'deslocamentos' de perspectiva que ocorrem, mesmo nas interpretações mais rigorosas). Esse diálogo oculto parece ter escapado à aten-

ção crftica dos defensores do enfoque dialógico da interpretação. Na medida em que Gadamer reconhece comunidade, tradição e preconceitos, pode, sem dúvida, explicar algumas das 'pressões' produzidas nos diálogos ocultos por um interlocutor significativo, investido de poder. Mas 'comunidade', 'tradição', 'pré-compreensão', e 'preconceitos' são, a meu ver, monolfticos demais, estáveis demais, para formar uma base suficientemente sutil para compreender o jogo complexo entre poder e desejo na produção e reprodução, representação e interpretação, dos diálogos. Há que lembrar que qualquer que seja a resistência daqueles com quem conversamos, eles sempre são um pouco nossa criação, assim como nós somos a deles. Esse fato empfrico talvez marque o limite de nosso empiricismo.

Tradução: Beatriz Perrone-Moisés
Revisão: Alcida Rita Ramos

BIBLIOGRAFIA

BAUER, Gerhard. 1969. Zur Poetik des Dialogs: Leistung und Formen der Gesprachsfübrung. In *Der neueren Deutschen Literatur.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

BAKHTIN, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination.* Austin: University of Texas Press.

__________. 1986. *Speech Genres and Other Late Essays.* Austin: University of Texas Press.

BARRE, Tolkein. 1969. The 'Pretty Languages' of Yellowman: Genre, Mode, and Texture. In Navajo Coyote Narratives. *Genre,* 2:211-235.

BATESON, Gregory. 1972. "Social Planning and the Concept of Deuterolearning". In *Steps to an Ecology of Mind.* Nova Iorque: Ballantine Books. pp. 159-196.

CLIFFORD, James. 1983. On Ethnographic Authority. *Representations,* 1:118-146.

CRAPANZANO, Vincent. 1977. On the Writing of Ethnography. *Dialectical Anthropology* 2(1):69-73.

__________. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan.* Chicago: The University of Chicago Press.

__________. 1985. *Waiting: The Whites of South Africa.* Nova Iorque: Random House.

__________. 1988. Self-Characterizing. Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies.

__________. s.d. Maimed Rites and Wild and Whirling Words: The Restoration of Meaning. In *Hamlet.* Manuscrito.

DARNELL, Regna. 1974. "Correlates of Cree Narrative Performance". In *Explorations in the Ethnography of Speaking* (Richard Bauman e Joel Scherzer, orgs.). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 315-336.

DEAKINS, Roger. 1980. The Tudor Prose Dialogue: Genre and Anti-Genre. *SEL* 20:5-25.

DWYER, Kevin. 1982. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

GADAMER, Hans-Georg. 1975. *Truth and Method.* Nova Iorque:: Continuum.

JAKOBSON, Roman. 1963. "Les Embrayeurs, les Categories Verbales et le Vèrbe Russe". In *Essais de Linguistique Generale.* Paris: Éditions de Minuit. pp. 161-195.

JAMES, Henry. 1984. "The Lesson of Balzac". In *Literary Criticism: French Writers, Other European Writers, The Prefaces to the New York Edition.* Nova Iorque: The Library of America. pp. 115-139.

MacINTYRE, Alasdair. 1984. *After Virtue,* 2ª edição. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

MARANHÃO, Tullio. 1986. *Therapeutic Discourse and Socratic Dialogue.* Madison: University of Wisconsin Press.

MUKAROVSKY, Jan. 1977. *The Word and Verbal Art.* New Haven: Yale University Press.

ONIAS, Richard B. 1951. *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, Fate.* Cambridge: Cambridge University Press.

RILKE, Rainer Maria. 1969. *Letters of Rainer Maria Rilke, 1892-1910.* Nova Iorque: W. W. Norton.

TEDLOCK, Dennis. 1983a. "The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology". In *The Spoken Word and the Work of Interpretation,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press. pp. 321-338.

__________. 1983b. "The Story of How a Story Was Made". In *The Spoken Word and the Work of Interpretation.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press. pp. 302-311.

TODOROV, Tzvetan. 1984. *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

TYLER, Stephen. 1981. "Words for Deeds and the Doctrine of the Secret World". In *Proceedings of the Chicago Linguistics Society.* Chicago: University of Chicago Press. pp. 34-57.

URBAN, Greg. 1986. Ceremonial Dialogues in South America. *American Anthropologist* 88:371-386.

VESTRUSKY, Jiri. 1977. "Basic Features of Dramatic Dialogue". In *Semiotics of Art: Prague School Contributions.* (Ladislav Matejka e I. R. Titunik, orgs.). Cambridge: MIT Press. pp. 128-193.

VYGOTSKY, L. S. 1962. *Thought and Language.* Cambridge: MIT Press.

WEBSTER, Steven. 1982. Dialogue and Fiction in Ethnography. *Dialectical Anthropology* 7:91-114.

WOOLF, Virginia. 1942. *Death of a Moth.* Londres: Hogarth Press.